

VIII

LA IGLESIA

POR

FELICIANO MONTERO GARCÍA

...este cua-
...mas allá de

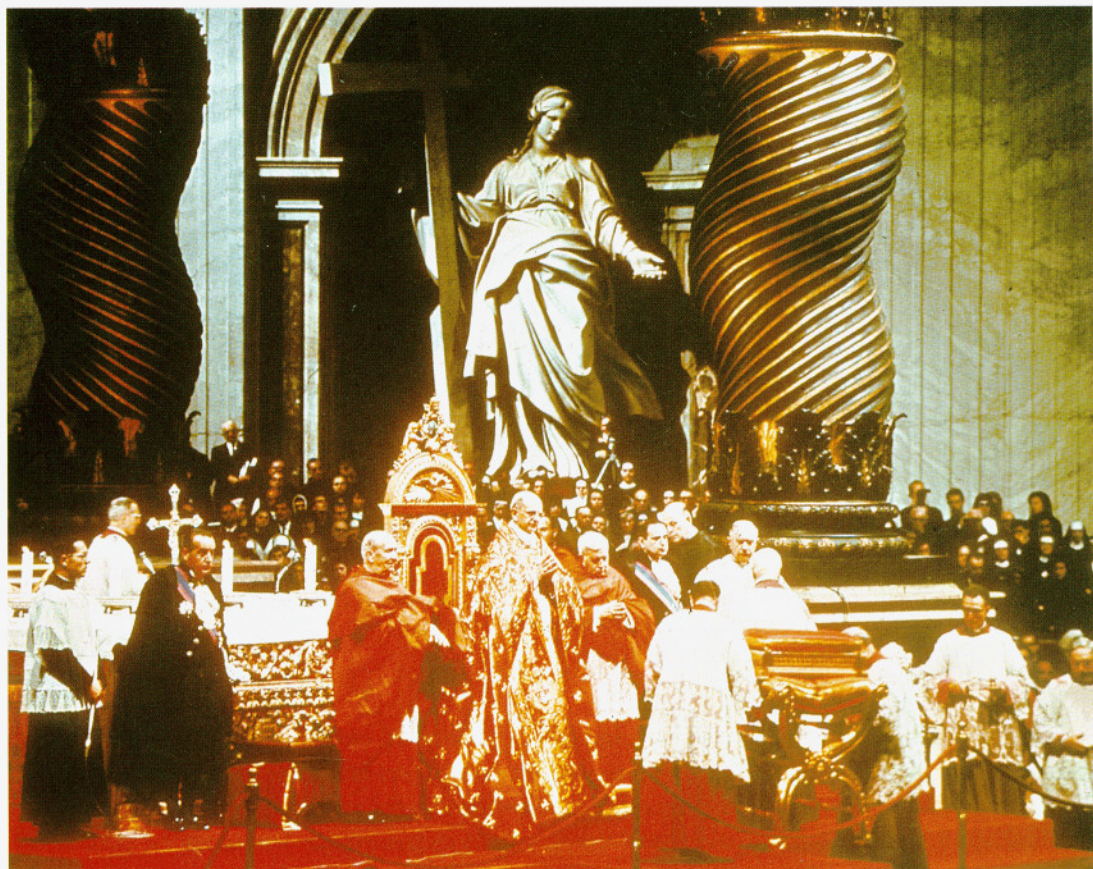
SUMARIO: *La Iglesia y la transición política (el fin del franquismo)*.—La pretransición, 1965-75.—En la transición política, 1975-78.—Durante el proceso constituyente, 1978-79.—*La relación Iglesia-Estado en la década socialista, 1982-96*.—La inflexión de 1982.—La «nueva evangelización»: una polémica significativa.—Los conflictos Iglesia-Gobiernos socialistas.—*La Iglesia postconciliar*.—La Conferencia Episcopal.—Parroquias y clero.—Los religiosos.—El laicado.—*Breve nota sobre el alcance de la secularización*.—NOTAS.

Una aproximación sintética a la evolución de la Iglesia y del catolicismo español en el último cuarto del siglo XX como la que aquí se va a esbozar tiene que ser inevitablemente provisional. Una provisionalidad que, por otra parte, marca toda la historiografía del «tiempo presente», consecuencia del limitado o imposible acceso a ciertas fuentes, y de la escasa perspectiva temporal para distinguir y «separar el grano de la paja» o, de otra forma, el peso del debate ideológico y político en la propia perspectiva del analista inevitablemente implicado en ese proceso.

En el caso de la Iglesia y del catolicismo, cualquier estudio de la evolución reciente está marcado por el debate intra y extraeclesial que provoca la recepción del Concilio Vaticano II. Desde el final del Concilio (1965) la Iglesia lleva a cabo un largo proceso de interpretación y aplicación de su doctrina y directrices pastorales, no exento de fuertes polémicas y debates. Es el llamado postconcilio. El balance promovido por la propia Iglesia a los veinte años de su terminación (Sínodo Extraordinario de 1985) es un buen observatorio de ese debate, pero desde entonces el debate no ha cesado. La Iglesia española, como el resto de las Iglesias, es sensible a este debate; y experimenta, con algunos desfases significativos, la evolución de las directrices vaticanas, por ejemplo en la política de nombramientos de obispos. (Sería muy ilustrativo analizar y comparar la política del nuncio D'Addato, siguiendo las instrucciones de Pablo VI, con la del nuncio Tagliaferri, siguiendo las de Juan Pablo II, en el decenio 1985-1995.)

En el caso español hay que tener en cuenta el especial contexto político de la transición democrática, que de hecho se solapa con la recepción y aplicación del Vaticano II. Pues inicialmente, en la primera década postconciliar (1965-1975), contribuye a preparar la transición política, y más tarde constituye la base del diálogo y acomodación a la nueva sociedad democrática y secularizada que emerge y se afianza de forma bastante radical, a partir especialmente de los años ochenta.

De modo que esos dos contextos, eclesial y político, el Concilio Vaticano II y el proceso de transición política, son los que principalmente hay que tener en cuenta a la hora de presentar este cuadro sintético. Pero también la evolución sociológica y mental del pueblo español, que más allá de



Apertura de la segunda reunión del Concilio Vaticano II, con Pablo VI. 1963

las directrices eclesiales y políticas, experimenta cambios muy profundos en el terreno de los valores y comportamientos morales, ligados a los procesos de industrialización y urbanización. Es decir, tenemos que poner en relación los cambios de la Iglesia postconciliar y los retos y problemas que plantea su relación con el nuevo Estado aconfesional y las políticas gubernamentales con el grado de secularización que experimenta la sociedad española en este último cuarto del siglo ¹.

Por lo tanto, dentro de la brevedad de esta síntesis, aunque el hilo conductor y argumento principal será el análisis de la relación con el Estado y más en concreto con las políticas gubernamentales en los temas conflictivos recurrentes, se tratará también de presentar algunos rasgos institucionales y pastorales de la nueva Iglesia española postconciliar, y algunos datos e indicadores de la evolución sociológica del catolicismo español a partir de las encuestas y estudios de González Anleo, Blasco y Rafael Díaz Salazar, entre otros ².

Cronológicamente, dentro de la fundamental unidad y continuidad de todo el período marcado por los procesos eclesial y político antes mencionados, se pueden señalar las siguientes etapas:

La etapa propiamente de transición política y eclesial, de 1975 a 1982; aunque en el caso de la Iglesia su transición comienza al final de la década de los sesenta, bajo el impulso de la recepción del Vaticano II y las directrices de Pablo VI. Su contribución más relevante al proceso se produce precisamente en esta fase que podemos llamar pretransicional.

Un segunda etapa se correspondería con la larga década de gobierno socialista, de 1982 a 1996, marcada por un cierto nivel de confrontación, entre los gobiernos socialistas y la jerarquía eclesiástica, en torno a la interpretación y aplicación del nuevo Estado aconfesional. Una etapa en la que se puede apreciar un significativo giro de la pastoral eclesial en una línea de afirmación específica frente a anteriores «crisis de identidad». Por debajo de esta confrontación política de las respectivas cúpulas estaría la realidad concreta de las Iglesias, comunidades y Movimientos católicos, y la práctica religiosa y moral del pueblo español, expresión más o menos ajustada de un cierto grado de secularización.

Finalmente, en el horizonte del cambio de siglo y milenio, a pesar del acceso al poder de un gobierno aparentemente más propicio a los intereses y la nueva orientación de la Iglesia, subsisten las cuestiones pendientes de la adaptación de la Iglesia al nuevo orden secular y aconfesional: la financiación, el lugar de la enseñanza de la religión en la escuela, el alcance y la funcionalidad del discurso moral de la Iglesia... Las últimas polémicas al respecto en los medios de comunicación, durante 2001, apuntan significativamente, de forma abierta, al cuestionamiento de los acuerdos de 1976 y 1979, que algunos llegan a considerar anticonstitucionales, o en todo caso no acordes con los cambios sociológicos. Desde esta perspectiva se considera que los acuerdos de 1979, y su limitada concepción del Estado aconfesional, no se ajustan ya a la sociedad mucho más secularizada y laica del fin de siglo.

LA IGLESIA Y LA TRANSICIÓN POLÍTICA (EL FIN DEL TARANCONISMO)

Para una buena comprensión de la historia de la Iglesia y del catolicismo español en el último cuarto del siglo XX, previamente hay que tener en cuenta el contexto vaticano y eclesial en el que se enmarca esa evolución. Parece bastante confirmado que el postconcilio, a partir de 1965 y las directrices de Pablo VI, con algunos colaboradores muy estrechos, como Benelli, marcan directamente la reconversión de la Jerarquía eclesiástica española, mediante una significativa política de nombramiento de obispos auxiliares, que cambió en poco tiempo la relación de fuerzas y la orientación política de la Conferencia Episcopal (CEE). Las *Memorias* de Tarancón han dejado testimonio exhaustivo de este proceso. La política del nuncio Dadaglio es fiel intérprete de las directrices de Pablo VI.

Los últimos cuatro años del pontificado de Pablo VI, marcados por tensiones intraeclesiales sobre la interpretación y aplicación del Vaticano II, coinciden con la primera fase de la transición política. La tolerancia y el diálogo siguen siendo las pautas de comportamiento para el conjunto de la Iglesia, y en concreto de la Jerarquía eclesiástica española mayoritariamente identificada con ese espíritu postconciliar y montiniano. Más aún, más allá de las primeras vacilaciones sobre los retos y riesgos de disolución institucional que plantean algunos procesos secularizadores, la Iglesia española parece vivir, ajena a esas dudas, en plena euforia postconciliar y secularizadora. En esa perspectiva su percepción del proceso de transición política es mayoritariamente positiva y optimista.

El cambio de pontificado de Juan Pablo II, y el giro pastoral consiguiente tiene indudable peso e influencia, especialmente a partir del ascenso de los socialistas al gobierno en octubre del 82, en una nueva orientación de la Iglesia española, mucho más crítica y distante respecto al proceso político. Sin dejar de alentar los valores liberal-democráticos del nuevo sistema político, la Jerarquía eclesiástica invita, *ad intra*, a una recuperación de la identidad y especificidad católica, y reclama *ad extra* una presencia significativa en los ámbitos educativos y culturales. Sin dejar de proclamar la pluralidad de opciones políticas, Juan Pablo II reivindica con fuerza la especificidad de la doc-

trina social católica. Y sin dejar de reconocer la autonomía de lo temporal y la legitimidad de la sociedad laica, rechaza el laicismo que pretende recluir al ámbito privado la vivencia de la fe³.

Todo el largo pontificado de Juan Pablo II, en el que hay que enmarcar la propia evolución de la Iglesia española, la nueva política de nombramiento de obispos y su nuevo perfil político y pastoral, las directrices pastorales de la Conferencia Episcopal y la evolución de los movimientos de apostolado seglar, está marcado por este intento de reconducir el proceso secularizador de la Iglesia, percibido como un riesgo de disolución de la propia identidad.

La pretransición, 1965-75.

La Iglesia española en el tardofranquismo hizo la transición, primero en las bases y finalmente en la cúpula institucional, antes de noviembre de 1975, pasando del modelo nacional-católico al modelo liberal, mediante la aplicación progresiva de las directrices y valores del Concilio Vaticano II. De esta forma, la Iglesia y el mundo católico en general contribuyen a preparar el sustrato mental en el que se asienta suavemente el proceso de la transición. En los años sesenta el «despegue» de ciertos sectores del clero y de los militantes católicos se extiende y difunde a la vez que se radicaliza. Este proceso crea tensiones y divisiones importantes en el interior del mundo católico, pero finalmente se asienta mayoritariamente a partir del final de los sesenta. La celebración de la Asamblea Conjunta (1971) y la presidencia de la Conferencia Episcopal por Tarancón marcan,



XIV Asamblea Conjunta del Episcopado español, presidida por monseñor Vicente Enrique y Tarancón

antes de la muerte de Franco, la culminación de ese proceso de «despegue», de tal forma que en sus últimos años Franco, Carrero y el régimen sienten sus efectos deslegitimadores y experimentan con perplejidad lo que consideran y denuncian como una traición y una ingratitud.

En la transición política, 1975-78.

Durante la fase inicial y más decisiva del proceso de transición política, la Iglesia apoya el proceso de liberalización, según el modelo de la reforma política planteado por el primer gobierno Suárez, sancionándolo moralmente y legitimándolo teológicamente como un proceso de reconciliación, alejado por tanto de todo tipo de revancha, ajuste de cuentas o cualquier medida de depuración. La voz pública de la jerarquía eclesiástica, en línea de continuidad con pronunciamientos de los últimos tres años del Régimen, ahora con más claridad, invita a la participación, al diálogo, el respeto de los derechos humanos, la solidaridad entre las clases sociales, el respeto a la identidad cultural y lingüística de los distintos pueblos y regiones, la amnistía política en nombre de la reconciliación. Todos estos valores se proclaman en las numerosas pastorales y los comunicados, individuales y colectivos, del conjunto de la Conferencia Episcopal, de las Comisiones episcopales y de algunas provincias eclesiásticas, coincidentes con las nacientes comunidades autónomas.

El apoyo y la bendición del proceso político de la transición son mayoritarios, casi unánimes por parte de los obispos, y de una mayoría del clero y de los católicos⁴. Hasta después de las elecciones de junio del 77, cuando se inicia el debate sobre el proyecto constitucional apenas se pueden encontrar recelos o distancias críticas de parte de la Jerarquía, aunque se pueden establecer diferencias de entusiasmo y simpatía en las distintas voces eclesiales. Sólo queda un resto residual (la *Hermandad Sacerdotal, Fuerza Nueva*) que ya se había manifestado crítico y resistente al «taranconismo» antes de la muerte de Franco. En esa posición eclesial de apoyo al nuevo régimen naciente destaca además la invitación al pluralismo político de los católicos, con la consiguiente implícita descalificación de la «democracia cristiana» y la no explícita descalificación del voto católico a opciones de izquierda. Las recomendaciones electorales de los obispos en junio del 77 son sobre todo una invitación a la participación responsable y en conciencia.

Durante el proceso constituyente, 1978-79.

La sintonía y la identidad de la Jerarquía eclesiástica con el proceso de transición comienza a relajarse y quebrarse durante el proceso constituyente, en relación con la definición teórica y el alcance real del Estado laico o aconfesional en la Constitución de 1978 y sus inmediatas consecuencias en la regulación de algunos espacios tradicionales de presencia e influencia social católica, preferentemente en el sistema educativo. Comienza para la Iglesia una nueva etapa de adaptación y aceptación de una sociedad crecientemente secularizada, en el marco de un Estado que constitucionalmente reclama su laicidad. La Iglesia, paralelamente al debate constitucional, negocia diplomáticamente una nueva relación Iglesia-Estado, los «Acuerdos», que habrían de sustituir el viejo y obsoleto Concordato de 1953 (imposible de renegociar por los últimos gobiernos de Franco) sobre la financiación de la Iglesia, el lugar de la enseñanza religiosa en el sistema educativo, el estatuto del matrimonio canónico y la presencia institucional en el Ejército y en las cárceles. La negociación de estos ámbitos tradicionales de presencia de la Iglesia en la sociedad era la otra cara del paralelo debate constituyente sobre la aconfesionalidad y laicidad del nuevo Estado. Revelaba su alcance real, de acuerdo con la propia reclamación de la Iglesia de un tratamiento especial, acorde con el peso mayoritario del catolicismo en la sociedad española. A pesar de algunas tensiones



Marcelino Oreja y el cardenal Villot firman el acuerdo entre el Vaticano y España durante el proceso constituyente de 1979-1980

y divergencias sobre la definición laica del nuevo Estado y sus consecuencias en algunos artículos especialmente sensibles de la Constitución (en especial el referente a la libertad de enseñanza), la mayoría de los obispos sancionaron favorablemente el texto y aconsejaron el voto favorable. Sólo una minoría, aunque relevante, formuló sus reservas⁵.

La línea de apoyo al proceso de transición una vez aprobada la Constitución (diciembre de 1978) continúa siendo la dominante en los años del Gobierno de UCD (1979-1982), aunque ahora ya se plantean crí-

ticas a algunos proyectos secularizadores implícitos en la Constitución, como la regulación de la libertad de enseñanza, es decir, el futuro de la escuela privada, mayoritariamente católica; o la regulación del divorcio. Pero la posición de la Iglesia y del mundo católico no es unánime. Los sectores más directamente afectados por los diversos proyectos educativos del Gobierno no se sienten bien representados ni defendidos por las declaraciones de la Jerarquía eclesiástica; y, de otra parte, algunos sectores católicos más «secularizados» no comparten los temores de la Jerarquía ante los proyectos gubernamentales secularizadores; y otros sectores católicos, más o menos próximos a la «teología de la liberación», se lamentan en cambio de la escasa denuncia eclesial del sistema capitalista y de un apoyo real implícito al partido de centro-derecha de la UCD, considerado desde esta posición como un sucedáneo de la democracia cristiana⁶.

LA RELACIÓN IGLESIA-ESTADO EN LA DÉCADA SOCIALISTA, 1982-96

La inflexión de 1982.

La tardanza de la Conferencia Episcopal en reaccionar ante el golpe del 23 de febrero de 1981 ha sido interpretada exageradamente por algunos como un signo de la distancia de la Iglesia respecto del nuevo régimen⁷. Pero el punto de inflexión de la posición política de la Iglesia en relación con el proceso de transición son las elecciones de octubre de 1982 y las políticas secularizadoras de los gobiernos socialistas. En efecto, en este terreno, los socialistas aparecen como los herederos en buena medida del programa y la política secularizadora de la Institución Libre de Enseñanza y de la II República. Aun conscientes de la prudente moderación con que deben llevar a cabo su política, recordando siempre retrospectivamente el conflicto político-religioso republicano, el programa y la política socialista se plantean claramente desarrollar el Estado laico constitucional de manera más explícita. En primer lugar, con un proyecto de regulación del sistema educativo que inicialmente parecía poner en cuestión la existencia y sobre todo la identidad católica autónoma de los colegios de religiosos. *A posteriori* se apreciará el buen encaje y adaptación de esos colegios «concertados»

en el sistema de financiación y regulación planteado por la LODE, pero durante su tramitación parlamentaria reaparecieron momentáneamente los fantasmas del conflicto escolar republicano y de las movilizaciones recíprocamente excluyentes del clericalismo-anticlericalismo. El inicial consenso de la Iglesia con el proceso de transición democrático parecía definitivamente roto por ambas partes. A las críticas y discusiones desatadas por la regulación y financiación de la escuela privada católica hay que añadir otros temas conflictivos, muy sintomáticos de la interpretación del alcance laico o laicista de la Constitución: en primer lugar, la cuestión de la enseñanza de la religión en la escuela, y en seguida, la polémica sobre la legalización del aborto en algunas circunstancias.

Más allá incluso de estas cuestiones concretas que afectaban a la vez a la interpretación y aplicación de la Constitución y de los acuerdos diplomáticos con la Santa Sede aprobados en enero de 1979, lo que ciertos sectores eclesiásticos achacaron progresivamente a los gobiernos socialistas era un proyecto secularizador difuso y universal que tendía a implantar una nueva moralidad laica autónoma, alternativa a la moral católica. Lo que la Iglesia percibía con temor, como un ataque deliberado laicista o anticlerical, era la pérdida de influencia moral; y sin embargo la Iglesia conservaba ampliamente los medios e instrumentos tradicionales de educación y socialización. En todo caso, el proceso secularizador, percibido pesimistamente como proceso de descristianización o de desmoralización, era un proceso social de largo recorrido, iniciado antes de la muerte de Franco, y no especialmente alentado por los gobernante socialistas⁸. Lo cierto, sin embargo, es que durante la larga etapa socialista en varias ocasiones se manifestaron tensiones Iglesia-Estado y se fue perfilando una creciente distancia entre los comportamientos sociales y las directrices morales de la Iglesia, que se correspondía sociológicamente, en parte, con las numerosas encuestas sobre las creencias, la práctica religiosa y la moralidad de los ciudadanos y la juventud.

La inflexión de octubre del 82 fue recíproca. De un lado los gobiernos socialistas asumieron como parte esencial de su programa y de su política desarrollar los contenidos laicos y secularizadores de la Constitución, enlazando con la historia perdida (derrotada) de la ILE. De otro lado, la Jerarquía eclesiástica, impulsada por las nuevas directrices de Juan Pablo II, que visitó España precisamente en octubre del 82, inició una revisión del «taranconismo» en la búsqueda de una



Juan Pablo II saludando desde el balcón del Palacio Arzobispal de Sevilla durante su visita a España en 1982

posición propia más distante o crítica respecto del régimen democrático ya consolidado. Esa revisión, que se hace lentamente en varias fases marcadas por las sucesivas presidencias de la Conferencia Episcopal, se plantea como cuestión de fondo la naturaleza de la nueva relación Iglesia-Estado y su lugar y papel social en el marco de un proceso de secularización creciente: la búsqueda de su identidad y papel específico tras un tiempo en el que la Iglesia se había identificado y trabajado al servicio de un determinado proyecto político. La revisión era tanto más pertinente habida cuenta del peso del contenido socializante del discurso moral eclesial y del amplio apoyo electoral y militante católico a la opción socialista que acababa de triunfar.

La etapa que se inicia en 1982 está ya marcada, desde la perspectiva eclesial, por esa decisión de distanciamiento y afirmación de la propia identidad, aunque el equipo episcopal que sucede a Tarancón en la dirección de la Conferencia Episcopal comparte y continúa en buena medida su línea. El giro «defensivo» no se llevó a cabo de manera inmediata, sino muy lentamente, pues el perfil ideológico y sociológico de la mayoría de los obispos era el elegido por Pablo VI para la transición: unos obispos próximos a la Acción Católica especializada de los años sesenta y a su metodología de diálogo con el mundo secular, que era precisamente la base del espíritu del Vaticano II y del postconcilio. Unos obispos básicamente dialogantes, sensibles a los problemas sociales, partidarios sinceros de los valores democráticos, aunque ciertamente cada vez más perplejos ante el lugar que debería ocupar en la nueva sociedad. Varios autores, desde dentro y desde fuera de la Iglesia, teólogos (A. Bolado) y sociólogos (Díaz Salazar) han interpretado esta perplejidad de la Iglesia, posterior al éxito de la transición, como una situación de malestar producido por la difícil digestión del pluralismo ético y cultural que implica la nueva situación política y social. Según esta interpretación, los nuevos retos que planteaba la sociedad secular a la Iglesia eran: la pérdida de relevancia e influencia social (moral), la disminución de la visibilidad pública de la religión y la búsqueda de una identidad moral cristiana, específica. En realidad, estos retos y estas búsquedas ya se las habían planteado previamente los Movimientos especializados de Acción Católica en los años sesenta en el intento de definir su propio espacio e identidad ideológica y metodológica al lado de otras militancias no católicas. Asimismo, la Asamblea Conjunta de 1971 se había interrogado críticamente sobre el nuevo lugar y papel social del sacerdote y de la Iglesia en su conjunto.

La «nueva evangelización»: una polémica significativa.

La victoria socialista del 28 de octubre de 1982 y el primer viaje de Juan Pablo II a España inmediatamente después marcan una inflexión importante en la relación Iglesia-Estado y en la recíproca percepción de sus respectivas posiciones. Por una parte, la victoria socialista por mayoría absoluta significaba en buena medida el final del proceso político de la transición y un paso importante en el proceso de su consolidación institucional, superado el riesgo involucionista del «golpe del 23-F». Por otra parte, en el terreno concreto de las relaciones Iglesia-Estado, el programa de gobierno socialista contenía, como en seguida se vio, una nueva lectura del aconfesionalismo constitucional del Estado. Según esa lectura, el lugar de la Iglesia en el nuevo Estado sería el de una asociación privada más; y la experiencia y vivencia religiosa, cuyo cultivo correspondía específicamente a la Iglesia católica, sería una cuestión puramente privada.

Por su parte, la Iglesia, tras una larga etapa de servicio desinteresado a la transición, percibida y vivida por algunos también como una profunda crisis de identidad, quería iniciar una nueva fase de afirmación adaptada a la nueva situación política secular y democrática. Superadas las antiguas funciones «tribunicias» y de «suplencia», en el marco de un régimen autoritario, y la larga crisis de identidad en el proceso de transición, la Iglesia estaba buscando su nuevo papel y acomodo. No

era una tarea fácil, pero en todo caso implicaba la reivindicación de un papel público específico y el rechazo de cualquier forma de privatización o mero anonimato.

El nuevo pontificado de Juan Pablo II, sus orientaciones, su viaje a España en el otoño del 82, el relevo en la presidencia de la CEE (fin de la etapa Tarancón como presidente de la CEE y arzobispo de Madrid) y, desde luego, las nuevas políticas socialistas, impulsaban esa revisión. Ese giro autocrítico de la Iglesia española en el año 1983 estaba definido en la exhortación pastoral de los obispos, el 25 de julio de 1983, con motivo de un balance de la reciente visita del Papa; pero sus perfiles quedaron aún más claros en la conferencia del obispo Fernando Sebastián, nuevo secretario de la CEE, en el Club Siglo XXI en diciembre de 1983. La nueva posición de la Iglesia en la sociedad secular y democrática y ante la nueva política socialista está muy bien definida y representada en esta conferencia.



Vicente Enrique y Tarancón

Desde otra perspectiva eclesial, para la redacción de la revista *Iglesia Viva*, a cuyo consejo de redacción había pertenecido precisamente el obispo Sebastián, los citados documentos episcopales, en la nueva coyuntura política y eclesial de 1983, significaban un proyecto pastoral nuevo con el que no estaban completamente de acuerdo. Por ello, para comprender la nueva posición de la Iglesia española durante el largo decenio socialista, vale la pena analizar contrastadamente estos documentos y declaraciones. Posteriores declaraciones y documentos episcopales, pequeñas o grandes disidencias internas en el seno de la Iglesia y algunos conflictos y tensiones puntuales con el gobierno o con la sociedad, se entienden mejor a la luz de estos documentos de 1983.

El obispo Sebastián, tras recordar la notable contribución y servicio prestado por la Iglesia en el proceso de transición política, daba por cerrada esa etapa y convocaba a una nueva posición acorde con el nuevo marco político. De hecho, la nueva posición era una respuesta directa a los retos planteados por la reciente política socialista en el primer año de su gestión, basada en la interpretación correcta del marco jurídico-constitucional, definido en la Constitución del 78 y los Acuerdos. Marco que definía como

una solución original entre el laicismo y la pluriconfesionalidad de otros Estados europeos modernos... Un ordenamiento jurídico plenamente secular con una actitud positiva respecto del fenómeno religioso personal e institucional desde la propia competencia civil sin injerencias ni discriminaciones⁹.

En ese contexto, denunciaba la política del primer año de Gobierno socialista y reclamaba para la Iglesia funciones y tareas propias en el orden moral, justificando como legítimas las críticas morales de la Jerarquía al proyecto de despenalización total o parcial del aborto, y convocando a los católicos y a la Iglesia en su conjunto a ejercer públicamente su función, sin complejos y sin

ocultaciones, centrándose, desde luego, en su ámbito propio, «el espacio religioso y moral», pero proyectando los valores morales propios en el terreno social y político, con una contribución específica aunque respetuosa con el legítimo pluralismo de opciones partidistas. El obispo Sebastián concluía su conferencia en el Club Siglo XXI con unas reclamaciones a la sociedad y las instituciones civiles:

garantizar un respeto social hacia la Iglesia por lo que ella es en sí misma (...); reconocer la libertad de la Iglesia y de los católicos para vivir en el espesor de la vida social española... sin privilegios pero también sin agresiones ni discriminación...



Gabino Díaz Merchán

Una preocupación central de la revista *Iglesia Viva* desde su fundación había sido la ubicación de la Iglesia española en el horizonte de los cambios sociales y políticos. En esta perspectiva se implicó fuertemente en el proceso de preparación-anticipo de la transición, participando de lleno en el debate del tardofranquismo sobre la revisión del Concordato y la acomodación de la Iglesia española al cambio eclesial (el postconcilio) y al cambio político que se avecinaba del postfranquismo. La revista, siempre muy atenta a la coyuntura política y eclesial, dedicó especial atención en el año 1983 a los cambios que significan el inicio del gobierno socialista y el nuevo programa pastoral de la Iglesia española, presidida por Díaz Merchán y Sebastián. Su punto de vista marcaba distancias respecto a la del obispo Sebastián, que precisamente había formado parte durante muchos años de su consejo de redacción. *Iglesia Viva* definía esta posición en un largo editorial de su Consejo de Redacción titulado «Afirmaciones para un tiempo de crisis» en los siguientes términos ¹⁰:

No servimos a nuestro pueblo creyente, reclusándolo más o menos discretamente en invernaderos confesionales, sino preparándolo para vivir a la intemperie de una sociedad secular y pluralista. Esto requiere educar su fe para que mantenga una presencia crítica ante los valores y contravalores contenidos en la nueva situación. [Pág. 70.]

Frente a un supuesto o real creciente anticlericalismo en los medios de comunicación,

es comprensible que la Iglesia experimente sorpresa e irritación ante las críticas públicas de las que es objeto. ¡Hemos vivido tantos años al abrigo de una legalidad unilateralmente protectora! Nuestra inclinación espontánea nos hace identificar cualquier crítica con la agresión malintencionada, en lugar de aprovecharla como tema de reflexión (...) La crítica antieclesial en una sociedad libre y pluralista ha de ser asumida como instrumento normal de purificación. [Pág. 71.]

Advertía frente al riesgo de una nueva alineación partidista de los católicos en torno al mejor defensor del «humanismo cristiano»:

Descalificar en forma concreta y explícita a organizaciones sociopolíticas de la izquierda por su presunta oposición a la fe, por su humanismo agnóstico, silenciando la adulteración del humanismo cristiano de la derecha equivale a hacer, aunque sea involuntariamente, una elección partidista. [Pág. 72.]

Finalmente, el último apartado del editorial es el que mostraba mejor la discrepancia de fondo sobre la respuesta pastoral adecuada al proceso de secularización:

Una nostalgia neoconfesional parece bloquear la creatividad pastoral de nuestra Iglesia. La interpretación prevalente en sus niveles de gobierno atribuye el proceso acelerado de secularización a un proyecto deliberado de laicización.

Frente a esta posición de la Conferencia Episcopal, la revista afirmaba:

La secularización acelerada de nuestro país es, a nuestro juicio, el precio ordinario del tránsito de una sociedad agrícola a una sociedad industrial. La laicización de las costumbres es, al menos en parte, la consecuencia de una pastoral que ha sacramentalizado sin evangelizar, reduciendo en la mayoría de los casos la fe a la religiosidad de impregnación sociológica. La supuesta conjura contra el catolicismo es una reacción quizá desmedida, pero comprensible contra nuestra tradicional intolerancia y afán de hegemonía ético-cultural. [Págs. 74-75.]

La polémica y este debate de «familia» culminó con una «Carta abierta» del obispo Sebastián «a los amigos de *Iglesia Viva*» en la que detalladamente expresaba sus diferencias y coincidencias con cada uno de los argumentos. Al final de esta carta resumía sus diferencias, que partían fundamentalmente de una valoración diferente sobre el alcance y profundidad del proceso de secularización:

El temor a que la Iglesia española vuelva a situaciones anteriores... me parece un temor infundado. Lo que ocurre es que no podemos vivir eternamente huyendo de nuestro pasado. Hay que comenzar ya a vivir el presente de cara al futuro. La verdadera dialéctica en que la Iglesia se encuentra metida no es ya nacional-catolicismo o renovación conciliar [sino] fe-increencia (...) Entre la Iglesia del nacionalcatolicismo y la Iglesia del silencio o del concesionismo hay otras fórmulas posibles... una Iglesia confesante y evangelizadora...

Los retos a los que se enfrenta la Iglesia ahora son nuevos:

Por primera vez tenemos que impulsar la vida de la Iglesia en un contexto cultural adverso. No se trata de una secularidad abstracta ni de un reflejo antisocialista. Lo que se ha desatado es un complejo conjunto de tendencias culturales, todas ellas explicables, pero con un mensaje de fondo profundamente anticristiano: consumismo, insolidaridad, agnosticismo, mundanización del hombre con sus derivaciones de hedonismo y frustraciones.

No toda la modernidad es positiva y compatible con los valores cristianos. Finalmente apelaba a los amigos de la revista a una posición, sin dejar de ser crítica, más respetuosa, comprensiva e incluso obediente con el magisterio de los obispos:

El talante cristiano y católico me parece que nos obliga a todos a conceder un margen de confianza a nuestros obispos y dejar algún hueco a la fe y a la obediencia.

Iglesia Viva, en un breve comentario a esta carta abierta, sin querer entrar en polémica, seguía manteniendo su diagnóstico en forma de interrogantes:

¿Cuáles son los criterios para distinguir si la política actual del Gobierno es simplemente laica o es laicista y antirreligiosa?... ¿Cuál es el origen, las causas y los posibles remedios de la increencia en España?... ¿Qué significa una Iglesia confesante?... ¿Será una Iglesia que vuelva a desplegar los signos e instituciones confesionales para pesar más en la sociedad?¹¹.

Los conflictos Iglesia-Gobiernos socialistas.

Toda la larga etapa de gobiernos socialistas estuvo atravesada por una serie de tensiones y desencuentros más o menos profundos que no llegaron a afectar por otra parte al respeto a los acuerdos básicos de 1979. A pesar de las importantes diferencias y críticas recíprocas sobre el

proyecto de legalización del aborto, la ordenación de la enseñanza pública, el lugar de la enseñanza de la religión en los centros públicos, el sistema de financiación de la Iglesia o el tratamiento de los temas religiosos y eclesiales por los medios de comunicación, las relaciones y las negociaciones no llegaron a interrumpirse y los acuerdos del 79 nunca llegaron a ser denunciados. Hay que distinguir entre las declaraciones y descalificaciones públicas recíprocas y las relaciones y acuerdos institucionales en materias tan decisivas como la financiación de la Iglesia católica y la aplicación de la LODE a los centros de enseñanza de la Iglesia, reconvertidos por esa vía en Centros «concertados».

A los pocos meses de iniciar su mandato, el Gobierno, por boca del director general de asuntos eclesiásticos, Gustavo Suárez Pertierra, manifestó el compromiso de respetar íntegramente los acuerdos de 1979, renunciando de antemano a cualquier revisión profunda del estatus de relaciones Iglesia-Estado pactado en la transición. El Gobierno socialista era el primer interesado en no resucitar viejas polémicas y confrontaciones históricas. Pero los recelos y las tensiones comenzaron pronto, manifestándose abundantemente durante el año 1983. En primer lugar, en relación con el proyecto de despenalización legal del aborto en determinados supuestos, y más tarde en relación con el proyecto de ley de educación (LODE), que trataba de redefinir el estatuto de los centros públicos y la financiación pública de los centros privados que aceptaran cumplir los requisitos y exigencias de una educación pública gratuita y universal.

Las relaciones de la Iglesia católica con los gobiernos socialistas estuvieron marcadas desde el principio por diferencias de fondo que afectaban a la interpretación y aplicación del pacto constitucional (estado aconfesional que reconoce y respeta la mayoría social católica) y por los Acuerdos de 1979 sobre la financiación, la enseñanza, el matrimonio y la asistencia religiosa en el Ejército y en los establecimientos penitenciarios. El gobierno socialista nunca se planteó la denuncia de estos acuerdos, sino que en el desarrollo de sus políticas, especialmente en su leyes sobre el sistema educativo, trató de negociar con la Jerarquía eclesiástica y con la nunciatura los términos concretos de cada cuestión.

Las cuestiones conflictivas se centraron desde el principio en tres frentes:

En el campo de **la enseñanza** dos temas fundamentales: el de la acomodación de los colegios católicos al nuevo régimen de conciertos diseñado por la LODE; y el lugar de la enseñanza de la religión en el currículum escolar, así como el estatuto profesional y laboral de los profesores de Religión. La primera cuestión fue el factor de máxima movilización social católica (concentraciones en Madrid en diciembre de 1983). La segunda se planteó más bien en la segunda fase del Gobierno socialista, dentro de la reforma general del currículum y del sistema educativo (LOGSE), cuando se planteó la eliminación de la Ética como asignatura alternativa, y la consideración de la Religión como asignatura no evaluable. Esta segunda cuestión dio lugar a un largo debate doctrinal y varios recursos jurídicos en torno a la constitucionalidad de lo que la Iglesia consideraba una reducción de hecho de la presencia de la Religión en la escuela. Lo cierto es que este debate no se inició con los gobiernos socialistas y no acabó con ellos, sino que acompaña, como una de las polémicas que mejor definen esa difícil ubicación de la Iglesia en la nueva sociedad secular y democrática.

A los socialistas les tocó desarrollar y aplicar el acuerdo sobre **la financiación** de la Iglesia en el marco del nuevo sistema fiscal. En este caso, la polémica se planteó en un tono menor y más discreto, en torno a la fijación de un sistema de asignación tributaria, ejercido libremente por los ciudadanos en su declaración de la renta. El problema es que esta fórmula, que era una manera de aplicar el principio y compromiso de una progresiva autofinanciación de la Iglesia



Manifestación contra la Ley Orgánica General del Sistema Educativo (LOGSE), convocada por los medios de enseñanza eclesiásticos

católica, se manifestó claramente insuficiente. Desde la primera aplicación del sistema, el porcentaje de ciudadanos que marcaron con una «cruz» su deseo de contribuir a la financiación de la Iglesia estuvo por debajo de los que se declaraban creyentes practicantes. Las sucesivas campañas de la Iglesia para tratar de incrementar la conciencia y responsabilidad por la autofinanciación apenas han logrado variar una situación muy arraigada (los católicos españoles, independientemente de su grado de vinculación y compromiso con la Iglesia, estaban acostumbrados a considerar que la financiación de la Iglesia dependía del Estado y de sus propias rentas). El resultado es que en los sucesivos presupuestos el Estado ha tenido que incrementar en casi el doble la recaudación indicativa que significaba la aplicación de la asignación tributaria. Para salvar o paliar la diferencia la Iglesia reclamó y trató de negociar sin éxito un incremento del porcentaje de esa asignación del 0,5 al 0,8. Paralelamente protestó por el sistema de asignación tributaria que obligaba a los ciudadanos a elegir entre financiar a la Iglesia católica o a otros fines sociales¹², independientemente de que por esa otra vía algunas ONG católicas como Cáritas o Manos Unidas recibieran subvenciones importantes. Precisamente la distribución de esa partida presupuestaria entre las diversas ONG solicitantes provocó otra polémica con los socialistas, en este caso, con la ministra de Asuntos Sociales, Matilde Fernández, cuando Cáritas vio significativamente reducida su subvención, lo que la Iglesia y la propia ONG interpretaron como una política de castigo por las críticas implícitas a la política social de los gobiernos socialistas que supuso su informe sobre la pobreza en España¹³. La polémica sobre los dineros de la Iglesia y sobre la legitimidad de la financiación estatal se ha recrudecido en los últimos años, ya con los gobiernos del Partido Popular, que, con algunos pequeños retoques, han mantenido el mismo sis-



La organización Manos Unidas, en los preparativos de una jornada de solidaridad. Junio de 1999

tema de asignación tributaria y de compensación del «déficit».

Más allá de los temas materiales (la financiación de la Iglesia y la subvención de los colegios católicos «concertados») otras discrepancias, fuente de recurrentes polémicas, se refieren a la legislación sobre el aborto, y a algunas campañas que directa o indirectamente afectaban a la moralidad sexual y familiar. Cuestiones en las que por otra parte la posición de la Iglesia y del catolicismo español se veía fuertemente impulsada por las directrices y declaraciones vaticanas. Es en este terreno de **la moralidad pública** donde la confrontación entre la Iglesia y los gobiernos socialistas ha sido más abierta. Y en primer lugar sobre la propia legitimidad y alcance público de las declaraciones episcopales. Un debate que además no ha dejado de plantearse en el seno de la propia comunidad católica entre distintos sectores. Ya en el inicio de la gestión socialista saltó la polémica, en la primavera de 1983, en relación con la tramitación parlamentaria de la Ley sobre el aborto. Debate que se ha reproducido en la aplicación de

la Ley, y, sobre todo, en relación con los proyectos de ampliación de los supuestos legales que planteó el gobierno socialista en su última legislatura (1993-1996).

Pero los juicios y descalificaciones morales de parte de la Iglesia no afectaron sólo a las leyes sobre el aborto, sino también, aunque en menor medida, a las insuficiencias de la política social de los gobiernos socialistas. Los informes de Cáritas en los años ochenta sobre la pobreza en España, comenzando por el de 1984 sobre la existencia de ocho millones de pobres, en medio de la euforia económica expansiva del final de la década, en el horizonte de la celebración triunfalista del V Centenario del descubrimiento de América (1992) hirieron especialmente la sensibilidad de los gobernantes¹⁴.

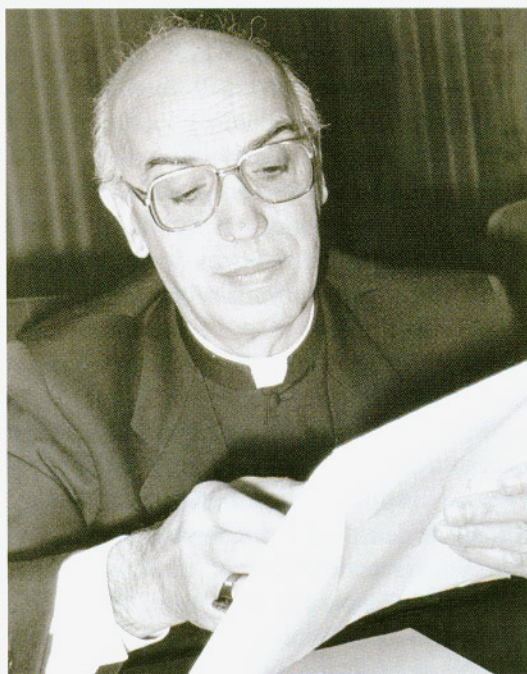
Pero lo más grave fue la crítica global y radical de la corrupción política contenida en el documento pastoral «La verdad os hará libres». Su publicación, junto a algunos discursos del entonces presidente de la CEE, Suquía, en el mismo tono catastrofista, parecía reforzar, quizá sin pretenderlo, las críticas políticas de la oposición antisocialista. Este documento y estos discursos de Suquía en 1990-91 marcan quizá el momento de máxima confrontación y distancia entre la Jerarquía de la Iglesia y los gobiernos socialistas. En esos años el presidente González rehusó recibir al presi-

dente de la Conferencia Episcopal¹⁵. Otra fuente de conflicto entre la Iglesia y los diversos gobiernos de la democracia fue la implicación de la Iglesia vasca, y en concreto del obispo de San Sebastián, José María Setién, en el conflicto político y la cuestión del terrorismo.

Dentro de la fundamental continuidad de todo el período se pueden señalar algunas etapas significativas en la evolución de la relación Iglesia católica-gobiernos socialistas:

La primera legislatura socialista (1982-1986) coincide con una Conferencia Episcopal que, aun marcando distancias, y tratando de subrayar la identidad propia, mantiene una continuidad de fondo con la línea de Tarancón. Los obispos de la CEE eran mayoritariamente los nombrados en la etapa postconciliar de Dadaglio, y el propio presidente de la CEE, el arzobispo de Oviedo, Gabino Díaz Merchán, podía considerarse continuador del talante de Tarancón. Las directrices vaticanas, especialmente después de la visita del Papa, y los primeros pasos del Gobierno socialista, respetuoso con el marco jurídico constitucional, pero decidido a interpretarlo en un sentido más laico, forzaron la inflexión de la posición eclesial, en la búsqueda de su propio papel e identidad, que ilustra tan bien el discurso público de Fernando Sebastián. Una prueba de la continuidad fundamental del talante de la Iglesia lo constituyen los contenidos, bastante análogos, de los congresos de teología celebrados al final de verano de 1985 en Madrid. (En los años de la democracia, los dos Congresos de Teología, celebrados anualmente en septiembre, organizados respectivamente por la Asociación de Teólogos Juan XXIII y por la Iglesia oficial (CEE), son un buen test de la evolución de la Iglesia española en su conjunto y de la confrontación interna entre distintos sectores.) Pues bien, en septiembre del 85, las conclusiones y el talante dominante en los dos Congresos reflejaban un denominador común: una conciencia autocrítica sobre los nuevos retos que la nueva sociedad secular planteaba a la misión de la Iglesia, pero también una confianza razonable en la posibilidad de responder a esos retos. En los dos congresos dominaba asimismo un fuerte compromiso social¹⁶. En este contexto, la confrontación de la Iglesia con el Gobierno se plantea, más allá de las movilizaciones en torno a la LODE y el aborto, en términos moderados. Por encima de la rivalidad por la ocupación de espacios propios de presencia e influencia en la escuela y en los medios de comunicación había seguramente bastantes coincidencias en objetivos y políticas sociales.

La segunda y tercera legislaturas socialistas (1986-1993) coinciden, en cambio, con una política eclesial relativamente nueva. El impulso y la directriz vaticana van a estar marcados por un nuevo nuncio, Tagliaferri, y una política de nombramiento de obispos, durante el decenio 1985-1995, quizá tan significativa como la desarrollada por el nuncio Dadaglio durante la transición. Se puede decir que al final de la nunciatura se había producido un cambio



Ángel Suquía Garaicoetxea

significativo del perfil de los obispos, llamado a tener repercusiones a medio plazo en la orientación de la CEE¹⁷. El relevo en la CEE, en 1987, con la presidencia del nuevo arzobispo de Madrid, el cardenal Suquía, expresa ese cambio de la Jerarquía española que parece por fin acomodar su orientación a los impulsos del Papa. La afirmación de la propia identidad iniciada ya en 1983 por el anterior equipo (definiciones de Sebastián ya citadas) y la confrontación con los gobiernos socialistas y con la mentalidad social dominante se hace ahora mucho más explícita y radical. El punto culminante de esa confrontación se alcanza quizá en 1990-1991, con algunos discursos del cardenal Suquía, como presidente de la CEE, y con la publicación del documento «La verdad os hará libres» que los políticos interpretaron como un ataque y descalificación frontal. La desconfianza y los recelos recíprocos entre la Iglesia y los gobiernos queda bien reflejado en la ausencia de entrevista directa entre el presidente del Gobierno, González, y el de la CEE, Suquía. Sin embargo, a pesar del clima de confrontación no faltaron los intentos de diálogo y los acuerdos sobre las cuestiones siempre recurrentes de las finanzas de la Iglesia (en esos años se puso en práctica el sistema de asignación tributaria), la educación, la enseñanza de la religión, el aborto y los efectos sociales de las políticas económicas neoliberales.

La última legislatura socialista (1993-96) coincidió con un nuevo cambio en la cúpula de la Conferencia Episcopal. A pesar de la política de nombramientos y de las directrices del nuncio Tagliaferri, en 1993, en víspera de las últimas elecciones ganadas por los socialistas, el equipo y la generación de obispos postconciliares, en cierto modo contra pronóstico, pareció recuperar la hegemonía dentro de la CEE. Especialmente significativo era el perfil del nuevo trío dirigente: Yanes (presidente), Sebastián (vicepresidente) y José Sánchez (secretario). El relevo anunció enseguida un talante más dialogante y menos catastrofista en la crítica moral. Con esas esperanzas fue percibido por la opinión pública y por algunos sectores de la Iglesia.

Todo este largo período, 1982-1996, está atravesado por una cuestión de fondo referida a la distinta interpretación del Estado aconfesional, definido en la Constitución del 78. Para los socialistas, herederos de la tradición liberal-progresista-republicana de la Institución Libre de Enseñanza y del programa secularizador de la II República, aconfesionalidad equivalía a Estado laico, que no puede conceder ninguna situación o tratamiento privilegiado a una sociedad privada como la Iglesia católica. Según ellos, el lugar de la Iglesia como el de la religión era el espacio privado. Para la Iglesia la declaración constitucional del Estado aconfesional era compatible con el reconocimiento respetuoso de la mayoría sociológica católica y del papel relevante y público que la Iglesia podía y debía desempeñar como agente educativo, moral y social en un sentido amplio. Y esta función educativa y social, eminentemente públicas, eran legítimamente compatibles con el régimen de un Estado aconfesional.

Más allá de las apariencias y de la utilización oportunista del recuerdo histórico, estas diferencias no tenían nada que ver con el conflicto de la II República. La perspectiva secularizadora o laicista de los gobernantes socialistas no era hostil por más que prefiriera reducir la presencia y la influencia de la Iglesia a ámbitos privados. La Iglesia española, por su parte, había sufrido un larga y profunda reconversión mediante la asunción de los valores liberales del Vaticano II. Había renunciado a privilegios y hegemonías y trataba sinceramente de encontrar su lugar en la sociedad liberal-democrática. Entre otras muestras significativas de esa reconversión mantuvo permanentemente la línea de Tarancón de no propiciar una alternativa política propia, alentando en términos muy generales la participación en los procesos electorales.

LA IGLESIA POSTCONCILIAR

La nueva faz institucional de la Iglesia española en el último cuarto del siglo XX se inició una década antes de 1975, con la puesta en práctica de las reformas aprobadas por Concilio Vaticano II. En efecto, en 1965 se constituyó ya la Conferencia Episcopal, llamada a tener un gran protagonismo y liderazgo en los años siguientes; también en 1967 la España nacional-católica se vio obligada a regular el principio de libertad religiosa aprobada en el Concilio; e igualmente siguiendo las directrices conciliares se implantaron rápidamente las reformas litúrgicas de tanto impacto en la experiencia y la práctica religiosa de los católicos españoles.

La constitución de la Conferencia Episcopal no anuló por supuesto la autonomía de cada obispo en su diócesis, pero potenció notablemente la marcha conjunta de la Iglesia, tanto en relación con la aplicación interna de todas las reformas conciliares como en su relación exterior con el proceso de cambios políticos que conllevó la transición. El liderazgo y la capacidad de decisión pasó del primado de Toledo (o del de Tarragona) al presidente, la Comisión Permanente y la Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal. El funcionamiento mismo de la Conferencia generó una dinámica de participación y debate que el propio Concilio había propiciado e impulsado. El espíritu de colegialidad que según el Concilio debía gobernar la Iglesia se plasmaba en las Iglesias nacionales mediante el funcionamiento de las conferencias episcopales, y en cada una de las diócesis y parroquias mediante la constitución de los correspondientes órganos colegiados de gobierno: los consejos diocesanos, los presbiterales, los parroquiales. La difusión del principio de colegialidad, una aplicación del nuevo concepto de Iglesia como «pueblo de Dios», era sin duda una traducción en el interior de la Iglesia de la generalización del ideal político democrático. Ello implicaba un cambio importante en la imagen y el papel desempeñado por el obispo en su diócesis o del cura en su parroquia, y en general en las relaciones de poder en el interior de la Iglesia. Toda la comunidad, en el nivel diocesano o en el parroquial, debía ser consultada y copartícipe no sólo en el culto y la vida litúrgica, sino también en la administración e incluso en los procesos de selección de cargos. Diversas iniciativas populares intentarán con escaso éxito influir en los procesos de nombramientos episcopales.

Este nuevo modelo de Iglesia afectó en primer lugar a las relaciones de cada obispo con sus clérigos, pero también, y de forma especialmente novedosa, al lugar de los laicos. El Concilio, como se sabe, reconoció a los laicos un protagonismo específico en el conjunto del «pueblo de Dios»; reconociendo y confirmando lo que hasta entonces había significado su importante contribución a través de la Acción Católica, pero afirmando aún más su papel específico y relativamente autónomo. Después del Concilio los laicos no eran sólo fieles obedientes y subordinados al magisterio y las directrices de la Jerarquía y de los clérigos, sino que tenían que decir su propia palabra... La distancia sacral y simbólica entre el clérigo ordenado y el religioso de vida consagrada, de un lado, y el laico inmerso en la vida secular, de otro, disminuyó. La vida religiosa y apartada de los clérigos y consagrados se secularizó, a la vez que la vida secular de los laicos adquiría por sí misma una dimensión religiosa... La perfección evangélica se podía alcanzar en la vida secular.

El proceso de aplicación de las reformas conciliares, tema apenas estudiado por los historiadores, siguió un ritmo desigual de acuerdo con las iniciativas de cada obispo en su diócesis, pero en líneas generales cobró un notable impulso a partir de 1970 coincidiendo con la preparación y celebración de la Asamblea Conjunta de obispos y sacerdotes, que en el plano de la Iglesia española en su conjunto significó la plena recepción de las directrices del Vaticano II. En 1985 la Conferencia Episcopal Española elaboró una Memoria-Informe sobre el impacto del Concilio y del Post-

concilio en la Iglesia española como contribución al Sínodo extraordinario que iba a celebrarse en Roma en noviembre-diciembre de ese año, a los veinte años de la clausura del Vaticano II ¹⁸.

En el clima revisionista de los frutos del Concilio, el balance del episcopado español, aun reconociendo ciertos riesgos y excesos, era fundamentalmente positivo y optimista. En la valoración concreta de los distintos capítulos siempre señalaba junto a los efectos positivos de renovación algunos excesos, desviaciones y riesgos, pero subrayando sobre todo la renovación positiva operada en todos los planos de la vida de la Iglesia: en la vida litúrgica, la acción pastoral, el gobierno y la nueva imagen de los obispos, individual y colectivamente, el nuevo perfil del clero y de los religiosos, e incluso el protagonismo del laicado, a pesar de la crisis de 1968 cuya profundidad reconocía el informe.

El informe también reconocía las limitaciones y las contradicciones de algunos de esos procesos de renovación, así como las tensiones generadas por los dos extremos, los que querían volver a la Iglesia preconiliar y los que abogaban por un Vaticano III. Reconocía especialmente los avances secularizadores en todos los terrenos pero no los consideraba efectos del Concilio. Por el contrario, estimaba que éste había contribuido decisivamente a encauzar y paliar ese proceso secularizador. El mismo optimismo moderado que atraviesa todo el informe aparece también en la valoración de «su relación con el mundo», a propósito del impacto de la constitución «*Gaudium et Spes*». Lo más significativo es que, tras presentar de forma realista las «luces y las sombras» de la situación, terminaba abogando por la continuación de la tendencia marcada por el Concilio:

Para el futuro hay que: evitar la renuncia al camino emprendido por un excesivo temor de las dificultades encontradas y surgidas, tanto en el interior de la Iglesia como en las reacciones y rechazos encontrados en los ambientes no cristianos,

apostando por la superación de la división interna en dos bloques,

unos muy preocupados de la fidelidad doctrinal y espiritual pero menos preocupados por la solicitud respecto de las cuestiones temporales; y otros fuertemente preocupados por ellas pero situados al borde de la comunión y de la fidelidad eclesial. [Cap. XIII (81), pág. 464.]

Esta valoración ambivalente, de «luces y sombras», así como la percepción de una difícil posición intermedia, de recepción e interpretación fiel de la doctrina y el espíritu del Vaticano II, entre dos posiciones extremas «involucionista» y «progresista» atraviesa todos los capítulos del informe, especialmente los capítulos finales referidos a la valoración del postconcilio, y describe muy bien el clima en el que se encontraba la Iglesia española una década después de la muerte de Franco, en medio de los nuevos retos políticos y sociales que planteaba la hegemonía socialista.

La Conferencia Episcopal.

Desde su constitución en 1965 la Conferencia Episcopal ha ido generando progresivamente una serie de comisiones correspondientes a las distintas áreas de actividad pastoral: liturgia, catequesis, seminarios y formación del clero, apostolado seglar, medios de comunicación, acción social, etc. La evolución de los cuadros dirigentes de la Conferencia que se renuevan estatutariamente de forma electiva, cada tres años, es un buen indicador de las tensiones intraeclesiales, las diversas tendencias y la línea dominante en cada momento. Así, las sucesivas presidencias de la Conferencia a cargo de Tarancón (1975-1982), Gabino Díaz Merchán (1983-1987), Suquía (1987-1993) y Yanes (1993-1999) son significativas de una cierta evolución, dentro de una continuidad fundamental. Junto al presidente hay que tener en cuenta también el perfil del vicepresidente, el secre-



XXXI Conferencia Episcopal Española, presidida por Vicente Enrique y Tarancón

tario y el comité permanente, integrado por los presidentes de las respectivas comisiones sectoriales. Desde la perspectiva externa de los «media», a veces de manera demasiado simplificada, se suele resumir y asociar cada una de las etapas de la relación de la Iglesia con la sociedad y los gobiernos al perfil y talante de cada uno de los presidentes de la CEE. De ahí el interés con que los diversos analistas siguen y tratan de interpretar las distintas renovaciones electorales de la Conferencia y los pronunciamientos públicos de los elegidos. Por ello, también, la relación de la Iglesia con los gobiernos y los procesos de cambio social se valora sobre todo por los pronunciamientos colectivos de la Conferencia en su conjunto o de sus distintas Comisiones más que por las pastorales individuales de cada obispo en su diócesis. De ahí la importancia y trascendencia social de sus documentos y declaraciones colectivas sobre los temas políticos (los procesos electorales, la Constitución) o morales (el divorcio, la familia, el aborto, etc.)¹⁹.

Entre el nivel nacional de la Conferencia y el diocesano de cada obispo se han articulado también iniciativas regionales paralelas a los procesos de afirmación del Estado de las autonomías. Lógicamente este proceso regionalizador, que sin embargo nunca ha puesto en cuestión la autoridad nacional de la Conferencia, se ha manifestado con especial dinamismo en el caso de las diócesis vascas y catalanas, pero también en las diócesis andaluzas o en las de Castilla y León. De iniciativa castellana ha sido una manifestación cultural y artística ligada a la recuperación de la identidad y la memoria, la serie de exposiciones «Las Edades del Hombre», iniciada en Valladolid en 1988 y desarrollada en su primera fase en un ciclo de cuatro exposiciones que culminaron en Salamanca con la celebración de un Congreso sobre la relación entre el Arte y la Fe. El proyecto de las Edades del Hombre, además de su gran éxito popular, era la expresión de un objetivo pas-

toral esencial del Vaticano II: la promoción del diálogo entre la Fe y la Cultura en el marco de una nueva relación de la Iglesia con la modernidad²⁰.

Las declaraciones colectivas de los obispos vascos han estado ligadas a los problemas políticos específicos de la violencia y la búsqueda de fórmulas de reconciliación. Es también en el ámbito de las diócesis vascas donde se intentó con mayor fuerza influir en los nombramientos episcopales²¹. La provincia eclesiástica de Tarragona, coincidente con las diócesis catalanas, es la que ha promovido la iniciativa más seria para constituir una conferencia propia: fue una de las conclusiones aprobadas por el Concilio Provincial Tarraconense, celebrado en 1995, después de tres años de preparación, bajo la presidencia de monseñor Ramón Torrella, arzobispo de Tarragona en aquella época. La celebración de este concilio fue la culminación de un proceso que se había iniciado mucho antes, en 1969, con la constitución de la Conferencia Episcopal Tarraconense. A partir de 1976 la CEE tarraconense inició un camino propio materializado en la publicación de documentos pastorales propios, entre los que destaca el de 1985, *Arrels cristianes de Catalunya*.

En el plano financiero, también la Conferencia ha impulsado una política común sin interferir en la autonomía diocesana. Destaca, por ejemplo, la constitución de un fondo interdiocesano

constituido por aquellos bienes, valores, derechos o aportaciones entregados a la Iglesia en España o a la Conferencia Episcopal u otras entidades dependientes de la Iglesia o para las necesidades generales de la Iglesia en España, cuya distribución es determinada por la misma Conferencia. Básicamente, dicho Fondo está integrado por la ayuda económica percibida a través del Estado y por las aportaciones de las diócesis y de los fieles para la intercomunicación de bienes²².

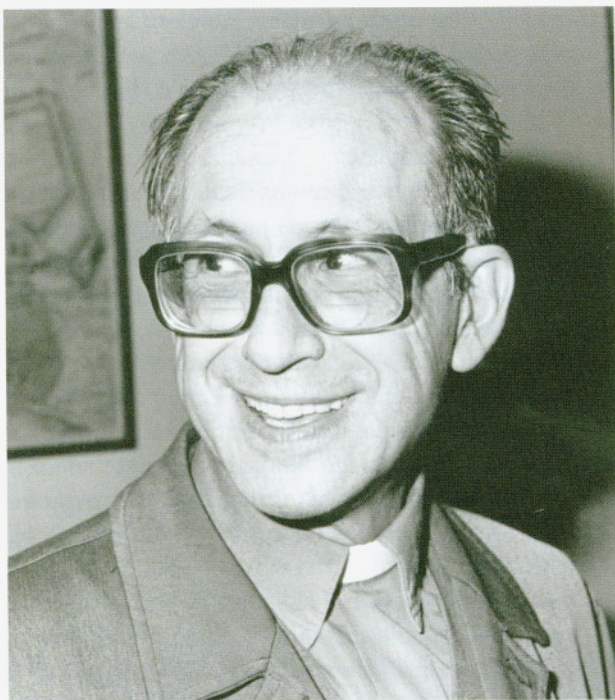
La distribución del Fondo se hace en dos grandes bloques, el correspondiente a cada una de las diócesis en función de su tamaño y volumen de personal, y el correspondiente a la Conferencia Episcopal para la retribución de los obispos y de las instituciones dependientes del conjunto de la Conferencia.

Parroquias y clero.

En términos globales el número de parroquias aumentó significativamente después del Concilio: de 18.869 en 1960 a 22.488 en 1987; pero más significativa es aún la distribución territorial que supone la promoción de nuevas parroquias en las zonas suburbanas de inmigración y concentración urbana. Un ejemplo significativo es el de la diócesis de Madrid durante el obispado de Tarancón: las 240 parroquias de 1900 habían pasado a 652 en 1983. La política de erección y construcción de parroquias próximas a los nuevos barrios y urbanizaciones fue acompañada también por la creación de nuevos distritos pastorales, vicariatos, servidos por nuevos obispos auxiliares. Algunas de esas Vicarías acabaron convirtiéndose en nuevas diócesis (en julio de 1991 se crearon dentro de la Comunidad de Madrid las diócesis de Alcalá y de Getafe). El caso de Madrid, Barcelona u otras grandes ciudades son exponentes de la adaptación pastoral, siguiendo las directrices postconciliares, a los cambios sociales y urbanísticos. Se trata de un proceso que también se había iniciado antes de 1975 y que jugó su papel en las movilizaciones vecinales y políticas del final del franquismo: es el caso de la Asamblea de Vallecas, impulsada por el obispo auxiliar Alberto Iniesta en 1974-75²³.

Uno de los datos más significativos de la actual distribución parroquial del clero es el número de parroquias sin cura residencial: en 1986 el número de parroquias rurales sin cura era 10.433 (diez años después ascendía a 10.964), y muchas de ellas precisamente en las áreas tradicionalmente bien atendidas del Norte. Dato revelador por un lado del desfase poblacional producido por las migraciones y el éxodo rural, y por otro del notable descenso del número de clérigos, por efec-

to de las «secularizaciones» y por la caída de las vocaciones. Entre 1968 y 1982 el número de seminaristas pasó de 6.995 a 1.684; en el mismo período el número de sacerdotes descendió de 25.102 en 1970 a 22.592 en 1982²⁴. Ciertamente la crisis de vocaciones y las demandas de secularizaciones eran ya un reto para la Iglesia antes de 1975. Los primeros estudios de sociología pastoral, en los años sesenta habían detectado estos cambios; y la Asamblea Conjunta de 1971 trató precisamente de responder a los retos y demandas. Su objetivo primero era precisamente diseñar el nuevo perfil de sacerdote, de acuerdo con el espíritu del Vaticano II y en respuesta a las crisis de identidad que estaban sufriendo los sacerdotes y el conjunto de la Iglesia. La Asamblea Conjunta ha sido justamente valorada como un hito fundamental en el proceso de despegue de la Iglesia respecto del



Monseñor Alberto Iniesta

Régimen franquista (nacional-católico), pero sobre todo es un banco de datos y un laboratorio para el análisis del proceso secularizador en su primera fase. La Asamblea estuvo precedida de una encuesta sociológica ampliamente contestada y debatida por los sacerdotes. Independientemente del éxito o fracaso de dicha Asamblea, su análisis del impacto del cambio social sobre el modelo de cura preconiliar y su propuesta del nuevo tipo y rol de sacerdote ayuda a entender los procesos posteriores²⁵.

Varios años después ese modelo de sacerdote seguía marcando a una generación de curas post-conciliares y «progresistas», progresivamente envejecidos y marginales en el nuevo panorama de la Iglesia del fin del milenio, pero ilustrativo del modelo de cura de los años setenta y ochenta. Una encuesta sociológica de curas de Madrid, en 1992, es el testimonio de esa generación²⁶. La encuesta contestada por un porcentaje significativo de los sacerdotes de las tres diócesis de Madrid, Alcalá y Getafe revela un perfil de cura en torno a los cincuenta años, de mentalidad claramente post-conciliar, bastante distante de la Iglesia institucional, quizá decepcionado con la evolución más reciente de la Iglesia, firme y nostálgicamente arraigado en los valores y modelos de Iglesia definidos en la Asamblea Conjunta de 1971. Llevando una vida modesta, y poco preocupado por las cuestiones materiales; compatibilizando en general su trabajo pastoral con otro trabajo, generalmente en la enseñanza; políticamente próximo a posiciones de centro-izquierda; pastoralmente, centrado fundamentalmente en la celebración de la misa dominical, la catequesis y la acción social y asistencial; descuidando bastante las tareas más administrativas y burocráticas. Bastante distante, incluso abiertamente crítico o indiferente con algunas posiciones oficiales y con algunos documentos pastorales de la Iglesia institucional. Consciente de la pérdida de prestigio social pero sin percibir ningún tipo de hostilidad anticlerical. Muy crítico con los nuevos Movimientos de Iglesia, neocatecumenales, Comunión y Liberación, etc. Más cercano a los herederos del espíritu de los

Movimientos especializados de Asamblea Conjunta, las Comunidades Populares, etc. Crítico y bastante escéptico respecto del ejercicio y la práctica concreta del principio de colegialidad en el seno de la Iglesia, en el plano diocesano: según su propia percepción, escasamente informado, con pocas posibilidades de participar en la consulta y elaboración de los planes pastorales, y sin ninguna participación en la toma de decisiones.

El resultado de la encuesta del clero de Madrid en 1992 parece el reflejo residual de una generación de sacerdotes, la de la época del postconcilio y la transición, según el ideal diseñado en la Asamblea Conjunta de 1971, que por otra parte era la traducción española del modelo de sacerdote conciliar. La encuesta de los sacerdotes de Madrid de 1992 todavía revela algunos elementos típicos del trabajo pastoral en la etapa postconciliar en el final del franquismo y el inicio de la transición, como el trabajo en equipo, la especial dedicación a la acción social y la experiencia de los curas obreros. El trabajo pastoral en equipo se ha desarrollado tanto en el ámbito urbano como en el rural, pero ha tenido una especial incidencia en este último. La proyección social de los curas y las parroquias se desplegó fundamentalmente en los nuevos barrios de las concentraciones urbanas, estrechamente ligada a los movimientos vecinales.

Los religiosos.

Las congregaciones de religiosos también experimentaron el impacto del postconcilio desde el final de los sesenta, en un doble proceso de renovación y secularización. La pérdida de efectivos por el efecto de las «secularizaciones» y el descenso de vocaciones es el primer dato relevante. De 1966 a 1987 el número global de religiosos descendió de 117.556 a 90.323. Este descenso afectó inicialmente y de forma más sustancial a los frailes (en el corto período de 1968 a 1972 pasaron de 27.000 a 18.000); mientras que el descenso de las monjas fue menos intenso y más tardío, posterior a 1975. En general, los religiosos tendieron, siguiendo las directrices postconciliares, a integrarse más en el trabajo pastoral de las parroquias y a coordinar su actividad pastoral específica en el conjunto de los planes pastorales diocesanos. Entre 1971 y 1986 el número de parroquias dirigidas por religiosos pasó de 382 a 917; en 1996 eran ya 1.112²⁷. Uno de los cambios más significativos fue el abandono, a partir de 1965, de las «misiones populares» como medio masivo de evangelización que tradicionalmente habían asumido los jesuitas y los redentoristas.

Por otra parte, a pesar de la pérdida de efectivos y el descenso de vocaciones, mantuvieron sus específicas actividades misioneras, educativas y asistenciales adaptándolas a las nuevas condiciones sociales y a las exigencias del Concilio. Todavía en los años ochenta 1.545 religiosos estaban presentes en los hospitales y 20.510 ejercían como profesores en distintos centros educativos. En 1996, según las estadísticas oficiales de la Iglesia, el número total de centros de caridad y acción social mantenidos por la Iglesia en todas las diócesis alcanzaba la cifra de 3.084, distribuidos de la siguiente forma: 116 centros hospitalarios, 180 ambulatorios y dispensarios, 865 casas para ancianos, enfermos crónicos, inválidos y minusválidos, 323 orfanatos y otros centros para la tutela de la infancia, 417 guarderías infantiles, 325 centros especiales de educación o reeducación social y otros 717 centros de caridad y acción social²⁸.

En el plano asistencial, aplicando criterios y exigencias sociales basados en la justicia social más que en la caridad, en la línea de la «opción preferencial por los pobres», experimentaron nuevas formas de comunidad, fuera de los conventos, insertas en zonas suburbanas o de marginación. Mención aparte, por el volumen de recursos y por el prestigio alcanzado en el grupo de las ONG, merecen las actividades de dos organizaciones laicas surgidas en el seno de la Acción Católica: Cáritas en sus distintos programas de acción social dirigidos respectivamente a la juventud, la mujer,

los mayores, la comunidad gitana, los inmigrantes, los transeúntes, las drogas, el sida, los minusválidos. Y Manos Unidas, organización nacida en el seno de las Mujeres de Acción Católica en los años sesenta a partir de las anuales «Campañas contra el hambre», y que ha centrado sus objetivos en programas de desarrollo social en el tercer mundo²⁹.

En el plano educativo, las exigencias de las nuevas leyes educativas y el descenso de efectivos han obligado a una importante reconversión de los colegios de religiosos, compatible con el mantenimiento de una oferta específica competitiva. Entre los cambios más significativos se puede señalar la aceptación de la coeducación y sobre todo la importante presencia de profesores seglares, incluso en puestos de responsabilidad directiva. Según las estadísticas de la Iglesia, en el curso 1994-95 el número total de profesores religiosos en los centros educativos católicos no universitarios ascendía a 14.279, frente a un total de 56.073 profesores seglares³⁰.

El laicado.

Como se sabe, una de las principales novedades del Vaticano II fue la doctrina sobre el papel y el lugar de los laicos en la Iglesia. La paradoja es que esa afirmación doctrinal y jurídica coincidiera en España con la crisis de la Acción Católica de 1966-68, que lastró durante mucho tiempo después el peso y el protagonismo de los laicos en la Iglesia española³¹. Por supuesto, la Acción Católica no era la única forma de realizar la presencia del laico en la Iglesia. Ese modelo, largamente madurado especialmente desde finales del siglo XIX (pontificado de León XIII), había llegado a su pleno desarrollo y expansión en el período de entreguerras, y en la inmediata posguerra, después de 1945. Pero en los años sesenta, coincidiendo con la celebración del Concilio, experimentó una crisis generalizada, paradójicamente a la vez que era plenamente reconocida y consagrada en el Concilio (algunos dirigentes internacionales de la AC, los españoles Joaquín Ruiz Giménez y Pilar Bellosillo entre ellos, fueron invitados a participar en las tareas del Vaticano II, especialmente en la elaboración de la *Gaudium et Spes*).

En cierta, forma la propia doctrina conciliar sobre los laicos planteaba la superación del modelo de Acción Católica, apelando a nuevas formas asociativas y sobre todo a un mayor y más autónomo protagonismo en la vida de la Iglesia. Ahora bien, independientemente de la crisis generalizada de la Acción Católica, el desarrollo concreto y práctico de ese protagonismo ha sido bastante limitado. Aumentó notablemente en tareas auxiliares evangelizadoras y especialmente, en el plano parroquial, en las celebraciones litúrgicas, la catequesis, la acción asistencial e incluso la gestión administrativa. Según las diócesis y la iniciativa y talante de cada obispo, los laicos han podido tener mayor o menor presencia en



Joaquín Ruiz Giménez, invitado a participar en los debates del Concilio Vaticano II, especialmente en *Gaudium et Spes*

los organismos pastorales diocesanos o en las reuniones y asambleas (especialmente los sínodos), pero en general, y a medida que se asciende en la escala jerárquica, se pueden apreciar los límites y debilidades de ese protagonismo de los laicos, doctrinalmente consagrado en el Concilio.

La Acción Católica española sobrevivió a la crisis de 1966-68 aunque nunca llegó a recuperar la fuerza orgánica y la influencia de los años cincuenta y sesenta. A partir de la crisis muchos militantes centraron su actividad en tareas exclusivamente sindicales o políticas; otros generaron nuevas formas asociativas, especialmente las Comunidades Cristianas de Base, desde donde desplegaron en el tiempo de la transición un compromiso renovador doble, eclesial y político-social. Pero además, como en otros países católicos, surgieron con más o menos fuerza nuevos Movimientos religiosos y eclesiales como el Neocatecumenado, fundado en 1964 por el español Kiko Argüello, o el movimiento de origen italiano Comunión y Liberación.

BREVE NOTA SOBRE EL ALCANCE DE LA SECULARIZACIÓN

En los diagnósticos y propuestas pastorales de la renovada Conferencia Episcopal Española y de su secretario el obispo Fernando Sebastián, en 1983, así como en las críticas de otros sectores católicos, late la cuestión de fondo de un proceso de secularización progresivo que, independientemente de las políticas gubernamentales, está minando los valores tradicionales católicos y desplazando la cultura católica a posiciones marginales. Según esta valoración, esta secularización sería el verdadero reto pastoral que justificaría, siguiendo las directrices del viaje del Papa en 1982, un proyecto global de «nueva evangelización».

¿Cuál era realmente el alcance de ese proceso de secularización en los años ochenta? ¿Hasta qué punto era un fenómeno atribuible al mismo proceso de transición política, impulsado especialmente por las políticas culturales de los gobiernos socialistas, como denunciaban algunos medios eclesiásticos católicos? ¿O más bien se trataba de un proceso paralelo, iniciado bastante antes de 1975? Lo cierto es que la sociología religiosa pastoral de los años sesenta, los estudios de Duocastella y del dominico Vázquez, así como los impulsados por la Oficina de Estadística y Sociología de la Iglesia de la CEE, habían detectado en numerosos informes diocesanos el impacto de los procesos migratorios (el éxodo rural y nuevas concentraciones urbanas) en los índices de la práctica religiosa. Y habían estimulado nuevas estrategias pastorales y misioneras adaptadas a esas nuevas realidades sociales; métodos de evangelización que partían del dato secularizador como punto de partida e incluso factor positivo para la depuración de los métodos de evangelización triunfalistas y masivos del tiempo del «nacionalcatolicismo».

Los informes FOESSA, desde el primero, siempre habían dedicado especial atención al cambio de los comportamientos morales y religiosos ligados al cambio social. El IV informe, en el volumen sobre el cambio social en España en el tiempo de la transición, entre 1975 y 1983, dedicó un largo capítulo al estudio de «La Religión y la Iglesia en el cambio político en España», distinguiendo la situación del conjunto del país y la de cada una de las autonomías. Aunque la mayor parte del análisis se centraba en el plano político, había también un capítulo dedicado al estudio de la relación entre «cambio social y conciencia religiosa» y especialmente el impacto en la moral juvenil. La primera hipótesis era que «en la sociedad española los procesos de modernización no significan una desaparición de lo religioso, sino una serie de modificaciones cualitativas de las formas tradicionales de manifestación de lo religioso». La principal de las cuales sería la progresiva distinción-separación entre la religión oficial e institucional y otras formas nuevas emergentes, a veces implícitas. El análisis específico de la actitud religiosa de los jóvenes era la mejor ilustra-



Encuentro de Juan Pablo II con los jóvenes, durante su visita España, en el estadio Santiago Bernabéu

ción de los cambios que se estaban operando: progresiva desaparición de lo religioso explícito («la Iglesia parece ver seriamente menoscabada su capacidad de producir o transmitir significantes orientadores del comportamiento de los jóvenes») y ausencia de referencias cristianas explícitas. Esta ausencia de religiosidad explícita cristiana tenía que ver con una significativa evolución de la socialización religiosa en las familias, consecuencia de la diferentes formas de educar las distintas generaciones de madres.

Martínez Cortés, autor de este capítulo del FOESSA, planteaba finalmente como hipótesis que «los procesos de modernización social en España se orientan en el sentido de una institucionalización progresivamente laica de la sociedad», lo que no implicaba una paralela «marginalidad de lo religioso». Por una parte, la persistencia en la práctica de los «ritos de pasaje» no se debía interpretar sólo en términos de conformismo social. Por otra parte, la progresiva institucionalización laica de la sociedad, en España como antes en otros países europeos, no sería incompatible con la subsistencia de una infraestructura simbólica de carácter religioso cristiano. Es lo que define (y propone a la Iglesia) como una nueva «función infrapolítica de lo religioso», que responda a verdaderas demandas sociales (morales) implícitas. La Iglesia debería encontrar el lenguaje y las formas adecuadas para ejercer esa «función infrapolítica»³². El diagnóstico y la interpretación del sociólogo entraba plenamente en el debate intraeclesial sobre la adaptación de la Iglesia española a la nueva coyuntura política, especialmente después de 1982.

En un plano más descriptivo, el estudio de Pedro González Blasco y Juan González Anleo *Religión y sociedad en la España de los 90*, nos presenta un cuadro muy completo de distintos indi-

cadores significativos de la evolución de la práctica religiosa de los españoles durante la transición. La encuesta sociológica revelaba una evolución general muy clara, de la religiosidad a la indiferencia, entre 1970 y 1990, en la que se podían establecer claras diferencias generacionales, de género y de clase. Entre 1970 y 1989, la quinta parte de los españoles ha emigrado del espacio religioso al espacio de la indiferencia o al ateísmo. En 1970 el 96 por 100 de los españoles se declaraba católico (practicante, no muy practicante o no practicante), y el 3 por 100 se declaraba indiferente o ateo. En 1989 estos porcentajes eran, respectivamente, el 72 por 100 y el 26 por 100. Pero más significativo aún era la disminución de los católicos practicantes, en esos mismos años, del 64 por 100 al 27 por 100, y el aumento de los indiferentes y ateos del 3 por 100 al 26 por 100. El estudio sociológico señalaba dos inflexiones en ese proceso. Una en el período 1976-78, en el inicio de la libertad, en el que aflora con claridad el porcentaje de los indiferentes y ateos (conjuntamente pasan del 2 por 100 al 20 por 100), a la vez que desciende muy significativamente el porcentaje de los «practicantes» del 87 por 100 al 59 por 100. Y otra en la etapa 1983-89, en la que el grupo de los indiferentes asciende de forma significativa, a costa presuntamente de los católicos no practicantes.

Estudios posteriores y entre ellos la síntesis del propio González Anleo sobre «La religiosidad española. Presente y futuro», dentro de un balance colectivo sobre la Iglesia española en la segunda mitad del siglo XX, confirma la tendencia destacando el ascenso significativo de la increencia:

En los años noventa el porcentaje combinado de los que se declaran indiferentes, agnósticos y ateos oscila entre el 15 por 100 y el 25 por 100, lo que significa una minoría plenamente consolidada hoy en la sociedad española³³.

Los datos empíricos sobre la evolución de la práctica religiosa y la autodefinición de los españoles en el terreno religioso y moral no agotan el análisis de un proceso tan complejo como el de la secularización, que incluye «la diferenciación y emancipación de las instituciones sociales» respecto del control religioso y eclesial, «la privatización de la religión y el pluralismo religioso» y «la racionalización y la increencia»³⁴.

NOTAS

¹ Véanse los capítulos correspondientes de los Informes FOESSA, especialmente el IV Informe, el vol. *Informe sociológico sobre el cambio social en España, 1975-1983*; V. PÉREZ DÍAZ: *Iglesia y religión en la España contemporánea*, «El retorno de la sociedad civil», I.E. Económicos, Madrid, 1987; F. ANDRÉS ORIZO: *España, entre la apatía y el cambio social*, Mapfre, Madrid, 1983.

² Véanse J. GONZÁLEZ ANLEO y P. GONZÁLEZ BLASCO: *Religión y sociedad en la España de los años 90*, Fundación SM, Madrid, 1992; J. L. RECIO, O. UÑA y R. DÍAZ SALAZAR: *Para comprender la transición española. Religión y Política*, Verbo Divino, Estella, 1990; R. DÍAZ SALAZAR y S. GINER: *Religión y sociedad en España*, CIS, Madrid, 1993.

³ Una visión muy completa de la trayectoria del pontificado de Juan Pablo II, que subraya su proyecto pastoral y político, en G. WEIGEL: *Juan Pablo II, testigo de la esperanza*, Plaza & Janés. Entre las definiciones programáticas del proyecto de Juan Pablo II destaca la contenida en «Centesimus Annus», en su valoración de los acontecimientos de 1989.

⁴ Una recopilación y clasificación muy completa de las distintas expresiones públicas de la posición de la Iglesia ante la transición, en J. I. CALLEJA: *Discurso eclesial para la transición democrática (1975-1982)*, Eset, Vitoria, 1988.

⁵ La «Nota sobre el Referéndum constitucional» de la Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal, de 28-IX-1978, avalada por la amplia mayoría de la CEE, provocó otra «Nota pastoral ante el Referéndum constitucional» firmada por el primado González Martín y ocho obispos más, reticentes al proyecto constitucional (Guerra Campos, Peralta, Temiño, Castán Lacoma, Mansilla, García de Sierra, Barrachina y Franco-Gascón). Véanse los documentos en J. IRIBARREN: *Documentos de la Conferencia Episcopal Española*, págs. 496-498, BAC, Madrid, 1984; y las distintas posiciones y reacciones eclesiales en esa coyuntura en J. I. CALLEJA, págs. 83-90.

⁶ Los artículos de J. L. Aranguren en *El País* representan esta posición; artículos reproducidos en J. L. ARANGUREN: *La democracia establecida Una crítica intelectual*, Taurus, Madrid, 1979.

⁷ El obispo Araújo, en su *Memorias*, confirma el carácter no significativo de ese «lapsus» o falta de reflejos de la Conferencia Episcopal.

⁸ Los estudios sobre esta cuestión, en los Informes FOESSA, especialmente el referido al cambio, 1975-83, vol. II del IV informe FOESSA; y el estudio de J. GONZÁLEZ ANLEO y P. GONZÁLEZ BLASCO: *Religión y sociedad en la España de los 90*, SM, Madrid, 1992, corroboran la profundidad del cambio sociológico secularizador.

⁹ F. SEBASTIÁN AGUILAR: «Vida religiosa y moral en la sociedad democrática española», conferencia pronunciada en el Club Siglo XXI, el 5-XII-1983; reproducida en *Iglesia Viva*, núm. 109 (1984), págs. 49-67.

¹⁰ Informe publicado en *Iglesia Viva*, núm. 109 (1984), págs. 69-76; en el mismo número la revista publicaba la conferencia del obispo Sebastián en el Club Siglo XXI, y la exhortación colectiva del Episcopado español, el 25-VII-1983, «La visita del Papa y la fe de nuestro pueblo», págs. 77-88.

¹¹ La carta abierta del obispo Sebastián y la nota de la revista, en *Iglesia Viva* (1984), págs. 241-249.

¹² Para la evolución de la asignación tributaria, véase *Estadísticas de la Iglesia Católica en España 1998*, págs. 32-33, Oficina Estadística y Sociología de la Iglesia (OESI); y cuadros de los presupuestos de la Iglesia y de la asignación tributaria en el período 1993-1996, págs. 52-59.

¹³ El informe de Cáritas sobre la pobreza en España... y su impacto en la opinión pública. La polémica sobre la asignación de presupuestos a las ONG en el verano de 1989. Véase «Crónica» de P. M. LAMET, en *Iglesia Viva* (1989), págs. 552-554.

¹⁴ Véanse J. SÁNCHEZ JIMÉNEZ: *Caritas Española, 1942-1997*, 1998, págs. 251-257; el informe de 1984, en *Documentación Social*, 56-57.

¹⁵ Crónica de la polémica desatada por la publicación del documento «La verdad os hará libres» (1990), P. M. LAMET: *Iglesia Viva* (1991), págs. 95-99. En general, las crónicas de P. M. Lamet en *Iglesia Viva* en esos años (1989-1993) permiten reconstruir los conflictos y polémicas Iglesia-gobiernos socialistas.

¹⁶ Véase la valoración de estos Congresos en J. M. MARDONES: *Iglesia Viva* (1985), págs. 492-502.

¹⁷ «Durante los diez años de su nunciatura (Tagliaferri), se produjeron 59 nombramientos episcopales» (31 traslados y 28 promociones), según resume y valora J. L. ORTEGA: «La elección de los obispos en la transición de la Iglesia española (1962-2000)», en *XX Siglos*, núm. 50, 2001, págs. 34-44.

¹⁸ Informe publicado en J. M. LABOA (ed.): *El postconcilio en España*, Encuentro, Madrid, págs. 417-475.

¹⁹ Los principales documentos de la Conferencia Episcopal, en J. IRIBARREN: *Documentos de la Conferencia Episcopal española, 1965-1983*, BAC, 1984. Una valoración de los documentos referidos a la transición, en J. I. CALLEJA: *Discurso eclesial...*, op. cit., 1988. Un análisis y valoración conjunta de todo el período, en R. M.^a SANZ DE DIEGO: «Siete lustros de la Conferencia Episcopal (1966-2001)», en *XX Siglos*, 50 (2001), págs. 78-92.

²⁰ La exposición Iconográfica en Valladolid (1988), la de Fondos Documentales y Bibliográficos en Burgos (1989), la de Música Religiosa en León (1991) y finalmente, «el contrapunto y la morada» en Salamanca (1993-94). Una valoración episcopal del significado pastoral del proyecto, en el discurso inaugural del Mons. Delicado Baeza del Congreso de Salamanca sobre Arte y Fe, véase A. GONZÁLEZ MONTES (ed.): *Arte y Fe. Las Edades del Hombre*, Actas del Congreso, Salamanca, 1995.

²¹ Por ejemplo, con ocasión del nombramiento del obispo Blázquez para la diócesis de Bilbao.

²² Del Reglamento de Ordenación de la Conferencia, citado en *Estadísticas de la Iglesia católica en España*, 1998, págs. 32-33. En 1998 se valoraba en 20.532 millones de pesetas. Cuadros sobre la distribución de los presupuestos, el Fondo común y la evolución de la Asignación tributaria, en págs. 52-53 y 59.

²³ Sobre la Asamblea de Vallecás, véase el recuerdo del obispo A. INIESTA: *¡Creo en Dios Padre!*, Desclee, Bilbao, 1975, págs. 118-134.

²⁴ Datos extraídos de la síntesis de W. J. CALLAHAM: *The Catholic Church in Spain, 1875-1998*, 2000, Washington, págs. 612-614 (traducida al castellano, Crítica, 2002). Los datos de la década de los noventa, en *Estadísticas de la Iglesia Católica en España*, 1998.

²⁵ Véase SECRETARIADO NACIONAL DEL CLERO: *Asamblea Conjunta obispos sacerdotes*, BAC, Madrid, 1971. Una valoración global de la Asamblea, en G. FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ: *Religión y poder. Transición en la Iglesia española*, Edilesa, León, 1999.

²⁶ Colectivo de «los 300» curas en Madrid, *Resultados de la consulta al clero de Madrid*, octubre 1992; edic. polycopiada.

²⁷ Datos extraídos de CALLAHAM, op. cit., pág. 621; y de las *Estadísticas de la Iglesia... en 1998*, op. cit., pág. 22.

²⁸ Véanse los cuadros con la distribución por diócesis entre 1992 y 1996 en *Estadísticas de la Iglesia... en 1998*, op. cit., págs. 183-191.

²⁹ Véanse los cuadros de las actividades y recursos de ambas organizaciones en *Estadísticas de la Iglesia... en 1998*, op. cit., págs. 174-182 y 210-212.

³⁰ *Estadísticas de la Iglesia... 1998*, op. cit., cuadro págs. 232 y 233.

³¹ Sobre la crisis de la ACE, véanse F. MONTERO: *La ACE y el franquismo. Auge y crisis de la A.C. especializada*, UNED, 2000; y A. MURCIA: *Obreros y obispos durante el franquismo*, HOAC. Sobre la evolución posterior a la crisis y la situación actual, véase FEDERACIÓN DE MOVIMIENTOS DE ACE: *La Acción Católica española. Documentos*, 1996.

³² El capítulo «Religión, cultura y sociedad», del vol. II del IV Informe FOESSA, págs. 609-633, escrito por Javier Martínez Cortés, resumía investigaciones y seminarios desarrollados en el Instituto Fe y Secularidad de Madrid, en los años 1979-1982.

³³ J. GONZÁLEZ ANLEO: «La religiosidad española. Presente y futuro», en O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL (ed.): *La Iglesia en España, 1950-2000*, PPC, 1999, pág. 47.

³⁴ «Dimensiones de la secularización en su versión española» analizadas y sintetizadas por J. GONZÁLEZ ANLEO, op. cit., a partir de sus propios estudios y de los de R. DÍAZ SALAZAR, S. GINER, F. ORIZO, etc.